61e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 37 13 SEPTEMBRE 1951

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

Causerie de l'AMI sur les "Revues"

SOMMAIRE

I La paix confisquée. — II. Les Souvenirs de Guderian. — III. Criminalité des jeunes en Bavière. — IV. Les anglicans papistes. — V. L'Eglise catholique en Norvège. — VI. Le centenaire de John Lingard. — VII. L'Histoire a-t-elle un sens ? — VIII. L'enseignement de l'Apologétique, chez les Bantous. — IX. Montaigne et Maldonat, apologistes catholiques du XVIe siècle. — X. Un missionnaire revenu de Chine.

I

Les *Cahiers critiques du Communisme* continuent leur publication mensuelle. On y trouve la même abondance de documents sur le communisme, sur ses méthodes, ses mensonges, ses méfaits, ses crimes contre l'humanité. Je ne citerai ici que quelques traits glanés çà et là dans les nos 2, 3 et 4. Voici d'abord des passages du testament de Victor Serge, vieux révolutionnaire, qui accuse le stalinisme d'avoir *trahi le socialisme*.

Serge écrivait cela, alors qu'il s'attendait à être arrêté et déporté en Sibérie. Il ne veut pas se taire, pour autant ; il veut se libérer. Il fut le premier à définir le stalinisme un Etat *totalitaire*.

« Ce régime, dit-il, est en contradiction avec tout ce qui a été dit, proclamé, voulu, pensé, pendant la révolution même. »

Jamais régime ne manqua plus honteusement à toutes ses promesses. Qu'est-ce en effet que le socialisme dans son programme initial ? La libération de l'homme ; la suppression de l'exploitation de l'homme par l'homme ; l'élévation de l'homme au niveau que lui assigne sa nature intelligente et aimante. Serge déclare que rien de tout cela n'a été réalisé par le communisme stalinien. Il résume son réquisitoire en trois points :

1° *Défense de l'homme, respect de l'homme.* — Il faut lui rendre des droits, une sécurité, une valeur. Sans cela pas de socialisme. Sans cela, tout est faux, raté, vicié. L'homme, quel qu'il soit, fût-ce le dernier des hommes. « Ennemi de classe », fils ou petit-fils de bourgeois, je m'en moque, il ne faut jamais oublier qu'un être humain est un être humain...

2° *Défense de la vérité.* — L'homme et les masses y ont droit. Je ne consens ni au « tripatouillage » systématique de l'histoire et de la littérature, ni à la suppression de toute information sérieuse dans la presse... Je tiens la vérité pour une condition de santé intellectuelle et morale. Qui parle de vérité parle de sincérité...

3° *Défense de la pensée.* — Aucune recherche intellectuelle, dans aucun domaine, n'est permise (en U.R.S.S.). Tout se réduit à une casuistique nourrie de citations... La peur intéressée de l'hérésie aboutit au dogmatisme bigot le plus paralysant... Ce n'est pas contre la liberté de penser, contre l'homme, que le socialisme peut triompher, mais au contraire par la liberté de penser, en améliorant la condition de l'homme.

Tout ceci est daté de Moscou, 1er février 1933.

Ce réquisitoire est-il encore exact ? Tout le monde sait qu'il l'est plus que jamais, que l'homme est plus que jamais, en U.R.S.S., exploité par l'homme et qu'il l'est de telle façon qu'il a perdu jusqu'au droit de s'en plaindre. C'est ce que faisait remarquer François Mauriac, dans son exposé de la Semaine des Intellectuels catholiques, intitulé *Les Chrétiens ont-ils un espoir temporel?* — exposé publié par les *Etudes* de juillet-août 1951 :

« Au degré de désespoir où nous voyons bien que l'espèce humaine est parvenue, alors que je ne rencontre plus un seul socialiste qui ait hérité la foi d'un Jaurès, ni un seul communiste qui ne se sente lié personnellement à la cause de l'impérialisme slave, dans un temps où l'univers concentrationnaire survit aux régimes infâmes qui l'ont suscité, où, en Russie, l'exploitation de l'homme est devenue sans recours (puisque ce n'est plus un patronat de classe qui l'exploite, mais le parti prolétarien lui-même, impeccable et infaillible, et dont les prérogatives ne connaissent pas de limite), nous commençons à comprendre pourquoi, (nous chrétiens), nous incarnons la dernière chance de l'espèce humaine, nous autres qui sommes restés fidèles à notre espérance, à notre enchantement, au milieu de ce monde désenchanté. »

Si le socialisme se donnait pour but d'améliorer la condition de l'homme, nulle part ce but n'a été plus audacieusement négligé, bafoué, volontairement écarté qu'en Russie communiste. En veut-on la preuve, qu'on lise, dans le n° 3 des *Cahiers*, la recension de l'ouvrage magistral de David J. Dallin, *La vraie Russie des Soviets*. A la page 27 de ce livre se dressent deux pyramides : la structure sociale de l'ancienne Russie, et celle de la Russie actuelle. Dans cette dernière, l'extrême pointe de la pyramide est formée de 0,02 à 0,03 % de la population, qui sont les dirigeants et les intellectuels supérieurs du régime : à eux, tous les privilèges, le luxe, le confort, le pouvoir. Au-dessous d'eux, 12 à 14 % de fonctionnaires — alors qu'en France, où nous nous plaignons du nombre des fonctionnaires, la proportion est de 5 % — plus bas la masse énorme des ouvriers ; au rez-de-chaussée, végète la classe paysanne, qui représente plus de 50 % du total. Jusqu'ici, ce serait déjà quelque chose de peu reluisant pour la « patrie du socialisme ». Mais ce n'est pas tout. Il y a, dans la pyramide russe une bande qui n'existe nulle part ailleurs, au-dessous du rez-de-chaussée, il existe un *sous-sol*, c'est la catégorie effroyable du *travail forcé*, comprenant de 8 à 11 % de la population,

et sans laquelle s'effondrerait toute la structure économique du pays !

« L'U.R.S.S., écrit Dallin, est devenue « une grande nation organisée, dans laquelle chaque citoyen a sa petite fonction et ses devoirs économiques bien établis, *sans droits politiques et sans sécurité personnelle...* Ainsi, il n'y a ni justice ni liberté » [1].

Voilà donc un régime de libération de l'homme, qui compte autour de *16 millions de forçats*, travaillant dans les camps de concentration, comme des esclaves, et plus de *100 millions de parias* qui composent la classe paysanne « silencieuse et obéissante », mais qui soupire secrètement vers sa délivrance ! Et cependant, conclut Dallin, la terreur russe continue ; « le train russe n'a pas encore atteint son thermidor » ; ceux qui croient que le communisme soviétique « évolue vers une forme démocratique et pacifique » se trompent. Il n'y a pas de socialisme en U. R. S. S. : la conception marxiste condamnait l'Etat, le soviétisme l'exalte. Le régime repose sur deux principes essentiels : l'économie étatique et la dictature politique.

Tout est donc mensonge, dans ce régime : il se dit marxiste, il ne l'est qu'en théorie ; il se proclame socialiste, et il avilit et asservit l'homme : il se dit pacifique, et il veut la conquête universelle !

Pacifique, l'U.R.S.S. ! Non seulement, elle prétend l'être, mais elle veut l'être seule ! On sait l'acharnement que mettent les communistes à accaparer la paix. Ils veulent qu'elle soit la marque même du communisme. Es-tu communiste ? Non ! Eh bien ! tu n'aimes pas la paix ! Tu n'es qu'un misérable belliciste ! Aimer la paix, vouloir la paix, travailler pour la paix, signer les appels à la paix, il faut être communiste, pour faire tout cela ! C'est une tautologie que de dire : communisme et amour de la paix !

Denis de Rougemont réfute joliment ces prétentions absurdes, dans le *Cahier*, n° 2 :

« Nous publierons bientôt des textes que les grands chefs totalitaires de divers pays ont pris soin d'écrire eux-mêmes depuis longtemps et d'autres textes plus récents d'où il ressort, par exemple, que le but du Kominform, en lançant ses appels à la paix, n'est pas du tout de servir une paix durable, mais de donner un répit à l'armée russe pour renforcer ses armements.

Vous pourrez juger alors vous-mêmes qu'on n'aura jamais vu des loups déclarer avec moins de pudeur leur amour passionné pour les brebis.

La vérité, voyez-vous, c'est qu'on nous a volé ce mot de paix. On nous l'a kidnappé ; on l'a pris en otage ; on nous le présente maintenant, devant le front des troupes, dans l'intention de nous désarmer... »

L'appel pour la paix, lancé par les communistes, a obtenu, dit-on, 14 millions de signatures en Europe, sans compter sans doute les signatures forcées des pays sous joug communiste ! Et Denis de Rougemont conclut, en disant que la paix sans la liberté, c'est la paix de la mort. Rien de plus majestueusement paisible qu'un cadavre ! Les « Partisans de la Paix » oseront-ils faire un « appel de Stockholm » en faveur de la liberté, en faveur de la suppression du « rideau de fer », en faveur de la destruction des « camps de concentration » !

Le R. P. Riquet, dans la *Revue de Paris* de juillet, sous le titre *Christianisme et Communisme*, aboutit exactement à la même conclusion. Il cite et commente ce mot de Périclès :

« *Il n'y a pas de bonheur sans liberté, mais il n'y a pas de liberté sans courage.* »

Il condamne donc les attentistes, les neutralistes, les progressistes. Il n'y a pas de prudence qui tienne. Tout vaux mieux, et la mort elle-même que le triomphe du communisme. Il ne faut pas, selon le mot célèbre : « *propter vitam, vivendi perdere causas* ». Et comment un cœur d'homme peut-il se fermer à la pitié en face de ces millions de victimes d'un régime inhumain et barbare ?

« Nous savons, écrit le P. Riquet, par de multiples et incontestables témoignages, ce que subissent, et dans quels sentiments, les peuples jadis libres, des pays baltes, de Pologne, de Tchéco-Slovaquie, de Hongrie, de Roumanie ; comment y sont traités, en particulier, tous ceux, prêtres ou laïcs, dont l'attachement à la Foi et à l'Eglise catholique refuse de céder devant la violence et l'intimidation.

Et pour quels résultats tangibles, cette terreur organisée ?... »

Pourquoi les Mindzsenty, les Grœsch, et leurs secrétaires et amis, ont-ils été torturés, matés, déshumanisés, réduits à l'état d'automates récitant une leçon et se chargeant de crimes imaginaires ? — Pour dresser une aristocratie de hauts fonctionnaires, au-dessous desquels, on impose « à la masse un niveau de vie médiocre, que l'ouvrier français, et, à plus forte raison, américain, considérerait comme une régression. »

Concluons donc avec le même P. Riquet :

« Liberté, justice, fraternité, ne souffrent pas d'être disjointes. Il n'y aura jamais chez nous de vraies richesses à distribuer ni de juste distribution possible, sinon dans un climat de liberté et de fraternité. Mais il n'y aura d'authentique liberté et de véritable fraternité que dans le respect du droit de chacun à vivre une vie vraiment humaine. »

II

Nous ne quitterons pas la Russie, en recueillant, dans *Ecrits de Paris*, de juin 1951, une analyse des *Souvenirs d'un Soldat*, du général Guderian.

Ce livre nous conduit aux origines de la guerre hitlérienne contre la Russie. Staline avait conçu l'espoir de faire battre le reste du monde, tout en restant lui-même hors du conflit. Toutefois, il entendait bien monnayer sa neutralité, par des avantages substantiels. Une première fois, il avait arraché à Hitler la moitié de la Pologne, comme part de la victoire allemande dans ce pays. Après la victoire sur la France, en juin 1940, il veut recevoir son pourboire, et il exige de la Roumanie la cession de la Bessarabie. Hitler, furieux, est contraint de déclarer, le 30 août 1940, qu'il prend la Roumanie « sous sa protection ». Mais profitant des embarras suscités à Hitler par les incartades de Mussolini, battu en Grèce et en Afrique du nord, Molotov envoie à Berlin une sorte d'ultimatum : la Finlande sera comprise dans la « sphère d'intérêt » de la Russie, ainsi que la Roumanie, la Bulgarie, les Dardanelles. Hitler, exaspéré, cette fois, a compris. Il ne répond pas. Mais il prépare la guerre contre l'U.R.S.S. ; commettant ainsi la faute qu'il reprochait tant à Guillaume II, il accepte la guerre sur les deux fronts, car l'Angleterre

[1] C'est moi qui souligne.

combat toujours à l'ouest. Son espoir est d'en finir avec la Russie, en deux ou trois mois ! Guderian, qui commande alors les chars, éprouve, dit-il, de fortes inquiétudes. Il affirme que le Reich ne dispose que d'environ 3.200 chars, avec une production annuelle d'environ 1.000, et il en attribue environ 13.000 aux Russes. Hitler, selon lui, a donc totalement sous-estimé l'adversaire. D'autant plus que les Allemands n'ont rien à opposer au char russe T. 34, dont ils ignorent même l'existence !

Le plan de Hitler comporte trois phases : 1° anéantissement du gros des armées russes, au moyen d'attaques de chars profondes et hardies ; 2° mise du territoire allemand à l'abri des attaques aériennes russes, par la conquête de la ligne Volga-Archangelsk ; 3° destruction par l'aviation allemande du réduit industriel de l'Oural.

Guderian reproche à ce plan deux choses : 1° il ne tient aucun compte de la résistance de l'adversaire et il le « manœuvre » sur le papier, comme dans un exercice militaire ; 2° il divise les forces allemandes, en leur assignant deux objectifs divergents : Moscou d'une part — objectif politique — et l'Ukraine, d'autre part — objectif économique. Les deux ensembles d'opérations seront séparés par les marais du Pripet, en sorte qu'il n'y aura pas de liaison entre les groupes d'armée allemands. Hitler devait choisir. Il n'a jamais choisi. D'où avalanche d'ordres contradictoires et alternances de velléités opposées.

Hitler réunit ses généraux, à Berlin, le 14 juin 1941, pour leur communiquer ses intentions, disons plutôt ses ordres. Tout le monde reste stupéfait, quand il a fini de parler. La pensée secrète de Guderian et de la plupart de ses collègues est la suivante :

« Aussi longtemps que la guerre ne sera pas terminée à l'ouest, toute nouvelle initiative ne peut que provoquer la guerre sur deux fronts, et l'Allemagne de Hitler est encore moins en état d'y faire face que celle de 1914. »

Le discours du Führer tombe donc dans un silence glacial. Mais nul n'ose rien dire. Hitler ne demande que ce que comptent faire ses exécutants : « Combien de jours pour arriver à Minsk ? » interroge-t-il, parlant à Guderian. — « 5 à 6 jours », répond celui-ci. Au fond, avoue-t-il dans ses *Mémoires*, il n'en sait rien. En fait, il aura eu raison. Le 22 juin 1941, le premier coup de canon est tiré à l'est, un an après l'armistice français.

L'effet de surprise réussit. Mais le Russe prend du recul. Guderian, à la tête de ses chars avance à toute allure. Le 1er août, après six semaines, on est à 300 km de Moscou. Mais deux faits graves se produisent : d'une part, la longueur des communications compromet le ravitaillement allemand, d'autre part, au lieu de courir à Moscou et de frapper un coup décisif, Hitler impose l'occupation de la région industrielle de Léningrad, au nord, et celle d'Ukraine, au sud. Guderian objecte que ses chars sont surmenés, les moteurs rongés par la poussière, qu'il peut à la rigueur poursuivre un ennemi en retraite, mais non courir à de nouveaux objectifs, sans une révision de son matériel. Mais c'est pour s'entendre dire, par Hitler :

« Si j'avais su que les chiffres cités dans votre livre, au sujet des blindés russes étaient exacts, je crois bien que je n'aurais pas engagé cette guerre » [2].

Pendant que Hitler consultait ses généraux, sans rien décider de précis, les Russes reprenaient souffle et devenaient plus mordants. Le 23 août, enfin l'ordre est donné de foncer, non plus sur Léningrad ni sur Moscou, mais sur Kiev. C'est la perspective assurée d'une campagne d'hiver, avec des effectifs las et des chars fatigués. Les généraux décident de faire des objections. Guderian est désigné, comme toujours, pour les présenter à Hitler. Mais Brautschitsch, qui le reçoit mal, lui interdit de parler au Führer de l'offensive vers Moscou. Guderian trouve Hitler entouré d'une cour imposante :

— Après ce que vos troupes ont fourni, lui dit *ex abrupto* le Führer, sont-elles encore capables d'un grand effort ?

— Si on leur assigne un objectif majeur, compréhensible pour chacun, alors : Oui !

— Naturellement, c'est Moscou que vous voulez dire ?

— Vous avez vous-même exclu ce thème : permettez-moi donc de m'expliquer.

Et il développe ses idées. Mais Hitler ne veut rien entendre. « Mes généraux, dit-il, ne comprennent rien à la guerre économique ! » Pour lui, c'est l'Ukraine, grenier de la Russie, c'est la Crimée qu'il faut viser. On obéit. On obtient des succès tactiques importants. Mais rien de décisif. Au-delà des « poches », où l'on enlève par centaines de milliers les prisonniers, mais qui retardent les Allemands, le gros des Russes échappe. Au nord, l'attaque sur Léningrad échoue. Les pluies d'automne enlisent les chars. Hitler revient à l'idée d'attaquer Moscou. Mais il est trop tard. On voit à quel point, la stratégie d'Hitler est flottante, hésitante, changeante !

Soudain, dans la nuit du 6 au 7 octobre, la première neige tombe. C'est le général Hiver qui se montre. Le ravitaillement des chars allemands est paralysé. Les T. 34 soviétiques font leur apparition. L'avantage du matériel passe du côté russe. Les Allemands dispersés dans toutes les directions sont partout embourbés, harassés, frigorifiés.

« C'est pour l'armée, écrit Guderian à sa femme, une rude épreuve, et, pour l'ensemble, une affaire pitoyable : l'ennemi gagne du temps et nous nous enfonçons avec nos plans dans l'hiver. Mes réflexions sont fort mélancoliques. L'occasion de frapper un coup retentissant s'estompe de plus en plus. Dieu seul sait ce qui nous attend ! Il faut garder l'espoir et ne pas perdre courage, mais l'épreuve actuelle est dure. »

Le 7 novembre, les grands froids commencent. Les mitrailleuses gelées refusent de tirer. Les T. 34 sont invulnérables aux canons anti-chars allemands. Les effectifs fondent. La panique se manifeste çà et là, du côté allemand. Sur le front sud, il a fallu évacuer Rostov. Hitler a trop tendu l'arc de ses forces et l'arc se brise entre ses mains. Pour comble, le 11 décembre 1941, un nouvel adversaire entre en jeu : l'Amérique. Guderian se décide à demander une audience au Führer. Il est reçu, froidement, le 20 décembre. Mais à peine a-t-il exposé sa requête : s'installer sur une position de repli,

[2] Guderian avait donné le chiffre de 10.000 pour les blindés russes, ce qui lui avait valu de sévères remontrances de l'Etat-Major !

sur laquelle, il puisse tenir, que Hitler l'interrompt :

Non ! je vous l'interdis !

— Mais le mouvement est déjà en cours...

— Agrippez-vous au terrain et défendez chaque mètre carré...

— On ne s'agrippe pas au terrain, quand il est gelé à un mètre de profondeur et que nos misérables outils s'y ébrèchent...

— Alors, faites ouvrir des entonnoirs par vos obusiers : c'est ce que nous avons fait en 14, dans les Flandres.

— Dans les Flandres, les divisions avaient un front de 4 à 6 km, beaucoup d'obusiers et de munitions. Les miennes couvrent chacune dix fois plus, avec 4 obusiers approvisionnés pour 50 coups. Avec un froid pareil, ils me feront tout juste des cuvettes. Quant à faire mieux, je n'ai pas d'explosifs.

— Tenez sur place, répète Hitler...

Le soir, au repas où il est convié, Guderian propose audacieusement une « relève ». Les officiers du G. Q. G. iront voir sur place comment vont les choses !

« Je ne peux pas maintenant me séparer de mon entourage, réplique Hitler.

— Ce n'est pas ce que je demande, reprend Guderian, affectez simplement aux Etats-Majors quelques officiers revenus de là-bas et qui sachent ce que c'est que la guerre et l'hiver russes. »

Guderian repart sans avoir rien obtenu, revient à ses troupes, se fait encercler, pour avoir obéi au Führer, et démissionne. Le 26 décembre 1941, il passe au cadre de réserve. Il y reste un an entier : l'année de Stalingrad ! Mais le 17 février 1943, il est convoqué par Hitler. Il se présente, le 20 février. Hitler a effroyablement vieilli ; sa démarche est incertaine, sa parole embarrassée, la main gauche agitée d'un tremblement perpétuel.

— « Nos voies, dit-il à Guderian, se sont séparées en 1941. Il y a eu une série de malentendus que je regrette vivement. J'ai besoin de vous. »

Il reconnaissait tardivement que Guderian seul avait vu juste ; il fait de lui un inspecteur général des forces blindées. Guderian voit alors les hommes importants du régime : Gœbbels qui reconnaît que l'on est en plein gâchis, que le haut commandement est mal organisé, que Keitel manque d'envergure, que Hitler s'adjuge des qualités de stratège qu'il n'a pas. Himmler, par contre, est un simple partisan borné et égoïste, uniquement soucieux de la Waffen S. S. au détriment de l'armée, qui en est jalouse et qui la déteste.

Mais Guderian n'est pas en mesure de « limiter » la part prise par Hitler, dans les opérations militaires. L'année 1943 sera aussi désastreuse que 1942. Et la guerre doit être entretenue à l'ouest en même temps qu'à l'est. Le 5 juillet 1943, l'opération « Citadelle », qui a pour but l'encerclement de Koursk, « pour des raisons politiques » de prestige, mais sans intérêt stratégique, commence malgré l'avis de Guderian. Elle se termine le 3 août, par un désastre. Partout, les Allemands reculent.

« Vous étiez dans le vrai, murmure un jour Hitler à Guderian, malheureusement, je ne vous ai pas écouté. »

Survient l'hiver 1943. Il n'y a plus d'espoir de gagner la guerre, pour les Allemands. Gœbbels s'en rend compte, mais n'ose le dire à Hitler ni lui demander de « passer la main ». A l'improviste, l'occasion se présente à Guderian de parler lui-même au Führer, qui le convoque, en janvier 1944.

Il représente à Hitler l'imminence de l'attaque des Alliés à l'ouest, la nécessité de stabiliser le front à l'est. Hitler sursaute, il se déclare « le plus grand ingénieur militaire de tous les temps » ; il sait, à une tonne près, ce qu'il a englouti dans le « mur de l'Atlantique ». Il ne peut refaire un travail pareil sur le front russe. Et pourtant, rétorque Guderian, il est impossible de maintenir deux fronts actifs. Il suggère de renvoyer Keitel. Hitler se méfie. Il refuse net. Il comprend qu'on veut le mettre en lisière ! Guderian inspecte le front ouest, il trouve Rommel convaincu comme lui que l'armée ne peut plus mener une guerre de mouvement, mais qui s'en tient à sa consigne de défense sur les positions fortifiées.

Devant le succès du débarquement, Hitler sent qu'il doit changer de chef d'Etat-Major. Il prend von Kluge, le plus grand ennemi de Guderian, le plus incapable d'utiliser intelligemment les chars qui lui restent (6 juillet). Mais les échecs se multiplient, l'ennemi enfonce et avance partout. Le 20 juillet, Hitler échappe à un attentat. Dès le lendemain, Guderian se précipite au G. Q. G. Il trouve Hitler étonnamment calme, bien que blessé à l'oreille droite et au bras droit qu'il porte en écharpe. Le Führer s'est décidé à de nouvelles mutations. Il nomme Guderian son chef d'Etat - Major. Celui-ci s'étend, dans ses *Mémoires*, sur l'attentat du 20 juillet et ses conséquences désastreuses. On a manqué Hitler. Il y avait trop peu de concours, on avait trop parlé, et rien prévu, pour le lendemain, en cas de succès. En fait, Hitler, amoindri, mais furieux, est désormais un déséquilibré. La sauvagerie de la répression a coûté la vie ou la liberté à des centaines d'innocents et à leurs proches, semé la désorganisation, l'affolement, la haine. A partir de ce 20 juillet, les craquements se font de plus en plus nombreux et sinistres. A l'est, le secteur sud s'effondre le premier, puis celui du centre, enfin celui du nord. Les pertes sont immenses. Le 25 octobre, les armées allemandes appuyées à la Baltique, sont coupées et encerclées. La Pologne se révolte. Guderian n'arrive plus à colmater les brèches. Hitler n'a toujours qu'un ordre : tenir ! Mais c'est impossible. Guderian revient à son idée : défensive à l'est, faire face aux Occidentaux.

Trop tard. Hitler repousse toutes les critiques, toutes les suggestions. Il menace de faire enfermer le général qui lui apporte les propositions de Guderian. Celui-ci couvre son subordonné et demande à être enfermé avec lui. La scène, sans lendemain, se passe le 19 janvier 1945. Le 20, les Russes entrent en Allemagne. Les fureurs d'Hitler, les sanctions contre les généraux, « incapables » selon lui, n'arrêtent pas la marche des Russes. Von Speer, ministre de l'Armement se décide à écrire à Hitler : « *La guerre est perdue* ». Hitler jette le rapport dans un coffre et annonce qu'il ne donnera plus d'audiences parce qu'on n'a que des « nouvelles désagréables » à lui apporter.

Guderian, toujours intrépide, tente de le décider à évacuer la Courlande. Hitler, écumant, marche sur lui les poings levés. On n'a plus affaire à un homme d'Etat, mais à un fou furieux. Quand Guderian veut faire remplacer Himmler, qui est nul comme chef militaire, par un homme du mé-

tier, Hitler discute avec rage, pendant deux heures, lève le poing et crie. Après quoi, vidé d'un seul coup, il s'assied et dit tranquillement à Guderian : « Continuez : l'Etat-Major vient de gagner une bataille ». Jamais on n'a vu le Führer dans un pareil état et Keitel reproche à Guderian de l'avoir acculé à une attaque d'apoplexie !... Et les scènes se succèdent ainsi, sans résultat, jusqu'au jour où Hitler jette à Guderian ce cri : « Général Guderian, votre santé exige un départ immédiat en convalescence, pour six semaines ! » Effectivement, Guderian transmet ses fonctions à Krebs, le 29 mars 1945. Et c'est à cette date que, devenu désormais un témoin éloigné, il arrête ses *Souvenirs*. Le drame allemand était parvenu à la fin du cinquième acte !

III

Nul doute qu'Hitler ait été l'un des plus grands malfaiteur de l'histoire. Il a achevé de rompre l'unité de l'Europe, que l'Allemagne avait déjà brisée, en 1914, et même en 1870. Il a introduit les Russes sur la ligne de l'Elbe. C'est d'abord par sa faute que l'Allemagne est coupée en deux, ce qui est pire pour elle et pour le monde que d'avoir à relever ses ruines. Une note de la revue espagnole *Ecclesia*, du 14 juillet, nous fait toucher du doigt, par un exemple limité, mais concret, les conséquences terribles que la catastrophe hitlérienne produit encore, à six ans de distance, sur le moral allemand.

Il s'agit de la *criminalité des jeunes* en Bavière. Durant le mois de mai 1951, on a relevé dans ce pays 1684 cas de délits, commis par des jeunes de 14 à 18 ans, dont 1484, par des garçons, et 200 par des filles. Dans les années de 1945 à 1949, la criminalité juvénile s'est accrue de 24 %, par rapport aux années d'avant-guerre. On signale, chez les jeunes filles, en 1950, 72 cas d'avortement. Il y eut, la même année, 6924 jeunes condamnés pour vol.

Mais plus que les chiffres, ce sont les causes qui sont à considérer. Selon un juge bavarois, c'est moins le chômage qui est cause de cette croissance de la criminalité, que la mauvaise éducation reçue au foyer. Presque la moitié des jeunes délinquants ont grandi sans père. Les mères travaillaient et ne pouvaient s'occuper d'eux. Ajoutez à cela l'influence des mauvais films, spécialement de ceux qui venaient de l'ouest, et des mauvais romans. La jeunesse y puise : 1° le goût de l'aventure ; 2° le dédain de la morale. La majeure partie des vols ont pour origine la misère. Mais le spectacle, au moins au cinéma ou dans les romans, du luxe excessif et insolent, a eu un effet déterminant.

Ce qui est lamentable, c'est la proportion de suicides, parmi les jeunes. En 1950, 34 jeunes de 14 à 18 ans se sont donné la mort, et 5 de moins de 14 ans ! Parmi les crimes commis en 1950, par des jeunes, on compte 35,4 % d'incendies volontaires ou de négligence, et 28,1 % d'actes d'immoralité. Ces derniers crimes ont passé de 12,9 % à 28,1 % de 1949 à 1950.

On comprend, dans ces conditions, que le Comité politico-culturel du Landtag bavarois ait demandé au gouvernement de déposer, au plus tard au mois d'août, un projet de loi de protection morale de la jeunesse !

IV

De la même Revue, même numéro, cette autre note sur les « *Anglicans papistes* ».

Il y aurait environ 1400 ministres de l'Eglise anglicane, qui désirent se distinguer en prenant le titre « *d'Anglicans papistes* », c'est-à-dire qui déclarent admettre tous les droits du Saint-Siège.

L'évêque catholique de Southwark s'est exprimé publiquement sur leur compte, de la façon suivante :

« Ils affirment qu'ils croient à tout l'enseignement défini par Rome, ils acceptent que la seule véritable Eglise est l'Eglise catholique, fondée par le Christ et dont le Pontife romain est le chef suprême et infaillible. Ils admettent donc qu'ils sont eux-mêmes dans le schisme, mais ils déplorent que l'on se tourne individuellement vers Rome car ils estiment que l'on doit rester où l'on est, pour mieux travailler à l'union avec le Siège romain. Bien que par charité, nous devions les estimer de bonne foi ne ne croyons pas que ce soit le meilleur moyen de promouvoir les intérêts de la véritable Eglise et d'assurer la conversion du peuple anglais. Nous ne pouvons pas les accepter comme nos alliés. C'est une chose terrible de rester sciemment dans le schisme, et cette situation ne peut être réglée que par mesures individuelles. Ils entretiennent donc un espoir irréalisable, que quelques catholiques alimentent de bonne foi, en déclarant qu'il y a lieu d'espérer que le Saint-Siège les admettra à sa communion, aux conditions désirées par eux. »

Et l'évêque terminait par un chaleureux appel à ceux qui pensent pouvoir garder leurs postes dans l'Eglise anglicane, tout en croyant à tout ce qu'enseigne l'Eglise catholique romaine.

Cette curieuse note nous amène à parler de l'Eglise luthérienne de Norvège, dont la position ne laisse pas que d'être difficile à comprendre, pour nous, comme on va le voir.

V

C'est à la revue *Irénikon* du 1er trimestre 1951, que nous demanderons de nous instruire, sur ce point. L'article, signé du P. Finn Dominique Thorn, O P., est intitulé *L'Eglise catholique et le protestantisme scandinave*.

En 1933, le P. Max Pribilla fit une tournée de conférences en Suède. Il fut partout bien accueilli et il parla même à l'Université d'Upsal. Partout on s'intéressait au passé catholique du pays. Et pourtant, il concluait, après sa tournée, que cet intérêt croissant ne pouvait être interprété comme un mouvement de conversion vers Rome. « *Les conditions historiques, psychologiques et théologiques d'un tel mouvement font défaut.* »

Il en est exactement de même en Norvège. Il y a plus de 100 ans que l'Eglise catholique a repris son activité dans ce pays. Il y a eu toute une littérature catholique, en Norvège. Le plus grand écrivain norvégien contemporain, Sigrid Undset († 1949), était catholique. Et malgré cela, le catholicisme ne trouve que peu de compréhension et ne fait que peu de progrès. On continue à publier des livres donnant de l'Eglise catholique l'image la plus ridiculement déformée. Il est inconcevable que ces livres trouvent des lecteurs, pour les prendre au sérieux. A quoi cela tient-il ? On est porté à croire que la mentalité nordique est hors d'état de saisir la position catholique.

On compte en Norvège environ 97 % de la population affiliée à l'Eglise luthérienne. Or, cette Eglise « se considère elle-même comme l'Eglise du Christ en Norvège. Elle ne date pas sa fondation de l'année 1537, date de l'introduction de la réforme luthérienne dans le pays, mais s'attribue une histoire longue de neuf siècles : elle ne ressent pas les événements de 1537 comme une rupture dans son histoire. »

Lorsque, en 1937, Sigrid Undset publia son livre sur les saints norvégiens, le doyen Hoyem écrivit dans sa recension :

« L'auteur considère l'Eglise norvégienne après 1537, comme une *autre* Eglise que celle fondée par le roi Olav. Pour nous, c'est la *même* Eglise. Il est vrai que nous avons pour une part d'autres coutumes et, dans une certaine mesure, une autre conception de certains dogmes. Mais nous estimons qu'il n'y a pas eu un « changement de foi » en 1537, nous n'avons pas reçu une autre « religion ». L'Eglise norvégienne n'a cessé d'être, depuis ses origines, jusqu'aujourd'hui une Eglise chrétienne. »

Il faut reconnaître que la culture nationale norvégienne fut, dans une large mesure, un produit de l'action du clergé luthérien. Les cantiques chantés dans les Eglises sont la plus pure expression de la piété d'une Eglise d'Etat. On ne les chante pas seulement le dimanche, à l'office divin, mais à l'école, à la maison, dans les réunions, dans les assemblées, aux champs. Ils font partie intégrante du patrimoine national. Même si l'Eglise catholique arrive à se faire comprendre en Norvège, il sera nécessaire qu'elle adopte la majeure partie de ces cantiques et des sentiments qu'ils expriment.

Le peuple norvégien est resté religieux, dans son fond. Partout où la Norvège a des marins et des commerçants, elle a ses églises. Le célèbre poète norvégien, Bjœrson, émule et rival d'Ibsen — 1832-1910 — a bien dit ce que représente l'église pour un Norvégien :

« Aux yeux du paysan, écrit-il l'église est située en un lieu élevé, isolée ; autour d'elle, la solennité des tombes ; à l'intérieur, le service divin. Elle est la seule maison de la vallée à laquelle il ait consenti de la magnificence, et c'est pourquoi sa flèche atteint un peu plus haut qu'elle ne paraît atteindre. Ses cloches saluent de loin le paysan lorsqu'il va vers elle dans la pureté du dimanche matin, et toujours il soulève sa casquette, avec l'air de lui dire : « Merci », pour la dernière fois qu'on s'est vu... Dans les silencieuses vallées de la montagne, l'église a conservé son langage pour tous les âges, sa silhouette propre pour tous les yeux... Elle se dresse, achevée, adulte, aux yeux du confirmand ; lève le doit, comme pour faire signe au jeune qui a fait son choix ; solide et large d'épaules se dressant au-dessus des soucis de l'homme mûr ; vaste et bonne pour le vieux qui est las... C'est pourquoi il est impossible de peindre le paysan norvégien, sans rencontrer ici ou là son église. »

Dans cette description, on ne trouve que de nobles et beaux sentiments. Il n'est pas question de dogmes, de controverses, de discussions théologiques. Le Norvégien a l'impression d'une plénitude, dans son Eglise, elle a les sacrements, elle a la prédication traditionnelle, elle a la quasi-unanimité de la population. Traiter, après cela, l'Eglise de Norvège comme une simple *secte* protestante, c'est heurter de front une sorte d'évidence contraire, chez les auditeurs norvégiens. Et pourtant, à nos yeux, il est certain que l'Eglise norvégienne est une branche *séparée* de la véritable Eglise, qu'elle ne fait plus partie de l'Eglise catholique, seule fondée et voulue par le Christ. Il y a eu cassure. La cassure est datée : 1537.

Comment concilier ces deux points de vue si différents et si distants ? — Nous y serons, ici comme ailleurs, aidés par les circonstances dramatiques où se débat le christianisme dant tout l'univers. L'unanimité dont nous parlions plus haut, en Norvège, est rompue. Les idées dites « modernes » — lisez : l'incrédulité, l'humanisme anti-théiste, le rationalisme et le scientisme — ont aussi fait là-bas de grands ravages. Bjœrnson, cité ci-dessus, rompit avec la foi de ses pères, tout comme Ibsen.

« Le christianisme continue d'être une puissance dans le peuple, mais une grande partie de la jeunesse, surtout dans les villes, est devenue étrangère à l'Eglise. Il faut ajouter que la grande majorité de la population n'assiste plus jamais aux offices religieux, si ce n'est à l'occasion de grandes fêtes, mariages et enterrements... On ne peut fermer les yeux sur ce fait que la déchristianisation suit son cours. »

L'une des causes de ce fléchissement, c'est l'union trop étroite entre l'Eglise et l'Etat, en Norvège. Le temporel et le spirituel, la politique et la religion interfèrent et se mélangent dangereusement. L'Eglise norvégienne donne aujourd'hui l'impression d'être davantage une institution d'Etat qu'une création du Christ.

Le problème pour les catholiques, en Norvège, n'est donc plus seulement de savoir si la Norvège restera luthérienne, mais si elle ne perdra pas la foi tout court. Donc la question qui se pose pour nous est de savoir *comment* nous pouvons maintenir la culture et la foi chrétiennes dans la population. Il existe un *front commun* entre le luthéranisme norvégien et l'Eglise catholique. C'est pour nous à la fois un lien avec l'Eglise locale, mais aussi un péril. Nous ne pouvons pas nous montrer ennemis de l'Eglise chrétienne de Norvège, sans que les incrédules triomphent des divisions entre chrétiens. Et pourtant, nous ne pouvons reconnaître comme bonne et comme définitive la position de l'Eglise luthérienne de Norvège. Il y a donc une grande prudence et une grande charité à mettre en jeu, dans nos relations avec les luthériens. Tous nos efforts doivent se tourner à combattre l'incrédulité et à ranimer la foi chez les néo-païens de notre temps, sans cesser pour autant d'accueillir avec joie dans le sein de l'Eglsie catholique les luthériens qui, individuellement, auront fini par comprendre l'illogisme de leur position religieuse. Beaucoup de loyauté, beaucoup de « compréhension » envers les luthériens :

« Nous devons, dit notre auteur, adopter sur toute la ligne, dans notre apostolat, une attitude positive et fournir des preuves convaincantes que nous sommes ici pour servir la cause du christianisme parmi les peuples scandinaves, non pour combattre d'autres chrétiens, « non pour abolir, mais pour accomplir » (Mat., v, 17).

Ce qui est essentiel, c'est qu'en venant à l'Eglise catholique, on ait toujours et partout la certitude de *monter* et non de *descendre* et de *déchoir*, de monter vers la vérité, de monter vers la ferveur, de monter vers la charité du Christ, de retrouver le Corps mystique de Jésus, et non pas de descen-

dre, de déchoir d'une piété traditionnelle, ancestrale et profondément morale et évangélique.

Concluons donc avec le P. Pribilla :

« Une meilleure connaissance réciproque nous permet d'espérer que les oppositions entre protestants et catholiques iront se réduisant et que le stérile isolationnisme fera place au respect et, j'ose l'écrire, à la charité. »

VI

L'Angleterre catholique a célébré, le 17 juillet 1951, le centenaire de la mort de John Lingard. La revue *The Month* de juillet consacre à cet historien de grand mérite un article de Gérard Culkin qui a pour titre : *La Rédaction de l'Histoire de Lingard.*

Qui est John Lingard ?

Il naquit à Winchester, le 5 février 1771. Tout enfant, il manifesta un goût prononcé pour les ouvrages d'histoire. Il fit des études pour devenir prêtre, au collège de Douai, de 1782 à 1793. Il y avait là de précieux manuscrits : les registres du cardinal Reginald Pole, des Souvenirs concernant les persécutions anglaises contre l'Eglise catholique, des Mémoires de prêtres et de missionnaires, et aussi de glorieux martyrs anglais. Ce fut dans cette bibliothèque de Douai que le jeune Lingard fit ses premières recherches, se formant seul, s'initiant, sans maîtres, au travail historique, jusque-là bien mal pratiqué en Europe et spécialement en Angleterre. L'*Histoire d'Angleterre* la plus répandue était alors celle du philosophe David Hume, qui savait écrire, certes, mais qui n'avait fait aucun effort pour aller aux sources et vérifier les faits racontés par lui. Il disait même assez plaisamment — et cyniquement : « Je puis être soumis au reproche d'ignorance, mais je suis certain d'échapper à celui d'impartialité ! » Cela n'empêcha pas son histoire d'obtenir un succès considérable. C'est dans Hume que Lingard put lire la version protestante de l'histoire religieuse d'Angleterre. Il comprit que cette caricature était, pour les jeunes Anglais, l'obstacle principal pour comprendre et apprécier l'Eglise catholique. Il comprit toute l'urgence qu'il y avait à redresser les esprits, à réfuter les erreurs, à rétablir la matérialité des faits. Mais il comprit aussi qu'il n'avait aucune chance d'y parvenir s'il heurtait de front, par des considérations apologétiques, les préjugés anglicans. On pourrait dire qu'il fit de « l'œcuménisme » avant la lettre. La vérité toute nue, la vérité bien assise, bien établie, la vérité puisées aux sources, exposée dans toute sa simplicité et sa nudité, dans sa pureté originelle, telle lui parut être la force irrésistible qui ouvrirait la brèche dans le rempart des susdits préjugés.

Cette idée ne lui vint pas, sans doute, en un seul jour. Ce fut peu à peu qu'il envisagea la tâche à remplir. Il avait d'autant plus de mérite à l'embrasser que l'historiographie était plus mal exercée en son temps : aucune source publiée, point de ces *Calendars of State Papers* — Recueils de Papiers d'Etat — que possèdent maintenant les historiens, dans tous les pays, récits d'ambassades, lettres d'hommes d'Etat, mémoires privés, correspondances d'écrivains, de réformateurs religieux, de nonces du pape, etc. Les archives presque partout inabordables : archives du Vatican, archives de Venise, archives de Simancas en Espagne, etc.

Mais revenons au *curriculum vitæ* de John Lingard. C'est la Révolution française qui le chasse du séminaire de Douai, en 1793. Il rentre en Angleterre, s'y trouve avec des milliers de prêtres français et des dizaines d'évêques réfugiés de notre pays, fort bien accueillis, du reste, par le gouvernement protestant. Bien des préjugés tombent, avec l'influence de ces vénérés confesseurs de la foi catholique. La haine de la Révolution persécutrice profite au catholicisme en Angleterre, jusque-là réduit à une vie amoindrie, dissimulée, presque secrète et « catacombale ».

Le collège catholique de Crook Hall, à Durham, est restauré. Lingard y devient professeur de philosophie ; puis est ordonné prêtre en 1795. Il ne trouve là qu'une bibliothèque si mince, qu'il se décide à écrire des livres plutôt que d'en lire. Près de Durham les tombes du vénérable Bède et de Cuthbert lui ouvraient les horizons de l'histoire ecclésiastique. Il trouve des correspondants pour lui copier des textes au British Museum, et ailleurs. En 1806, il publie son premier ouvrage : *Histoire et Antiquités de l'Eglise anglo-saxonne.* Ce fut tout de suite un succès. Ce fut surtout une initiation. Il avait appris la valeur de l'histoire puisée aux sources. Il apprit plus encore que l'on ne saurait être trop large d'esprit en histoire. Il y avait trop d'agressivité dans son premier ouvrage. Cela lui valut des critiques, des controverses ardentes, dont il sut profiter. Une seconde édition devint nécessaire en 1810. Il conçut alors le dessein de prolonger son œuvre, en abordant l'histoire de l'Eglise anglo-normande.

En 1808, Lingard avait passé de Crook Hall au nouveau collège d'Ushaw, non loin de Durham ; il en devint même le directeur, en 1810. Mais dès 1811, il quittait l'enseignement, pour se retirer dans une petite « mission » — nous pourrions dire : une petite *paroisse* — à Hornby, près de Lancastre, où il devait passer les 40 dernières années de sa vie. C'est donc, en Lingard, un petit *curé de campagne* que nous devons saluer et qui devint, par un labeur acharné et méthodique, l'un des grands historiens de son temps. Nous dirions volontiers qu'il fut — mais en plus grand, en plus méthodique, en plus scientifique — le *Gorini* d'Angleterre.

Son œuvre essentielle qui reste, et compte encore, par son objectivité, sa solidité, sa simplicité, c'est l'*History of England from the first Invasion of the Romans to the year 1688,* — « Histoire d'Angleterre, de la première invasion des Romains jusqu'à l'an 1688 ». Cette vaste histoire comptera 8 volumes de 1819 à 1831. Elle sera rééditée plusieurs fois et aura 10 volumes, dans l'édition de 1883. Ce ne fut pas sans peine qu'elle fut acceptée par les catholiques anglais.

A l'automne de 1825, John Lingard était venu à Rome, pour la seconde fois, afin de rechercher des documents. Les premiers volumes de son Histoire avaient été vivement critiqués, dans l'*Orthodox Journal*, par un ecclésiastique anglais de haut rang, le Dr Milner, Vicaire-Apostolique du District de Midland [3]. Aux yeux de l'évêque anglais, l'ou-

[3] La hiérarchie n'avait pas encore été rétablie, en Angleterre, et il n'y avait pas de diocèses proprement dits, mais des Vicariats apostoliques.

vrage de Lingard était pauvre, sans inspiration, et bien loin d'être une œuvre catholique, il était calculé pour confirmer les protestants dans leurs préjugés.

Les critiques de Lingard avaient des amis au dehors et en particulier à Rome. Ils répétèrent ces reproches, et en vinrent à douter des sentiments et de la bonne foi de l'auteur. La publication d'une traduction en italien provoqua les attaques virulentes du célèbre P. Ventura, théatin. Mais, fort heureusement, le pape régnant, Léon XII, avait lu lui-même l'ouvrage de Lingard. Il s'était fait une opinion personnelle. Il accorda plusieurs audiences à Lingard, et allant plus loin, il prit sa défense en plein Consistoire, justifia sa méthode : ne rien dire sans preuves, ne rien cacher des misères du passé, faire œuvre de vérité, de sincérité, et non un travail de compilation quelconque et de mauvaise apologétique. On a souvent pensé que Léon XII, en prononçant son discours au Consistoire de 1826, avait créé Lingard cardinal *in petto*. Le *Larousse du XX*[e] *siècle* donne même la chose comme certaine. En réalité, ce n'est qu'une supposition [4], mais elle ne semble pas invraisemblable.

Le grand éloge que faisait le pape de l'histoire de Lingard, c'était d'être « tirée des sources » — *historiam ex ipsis haustam fontibus*. Léon XII bénit donc le travail du prêtre anglais, il lui fit hommage d'une médaille d'or, et souscrivit pour deux cents exemplaires de la traduction italienne Mais ce qui fut plus important encore, c'est que nul catholique anglais n'osa dès lors insinuer que Lingard, en vendant son manuscrit, avait aussi vendu sa conscience de prêtre catholique ! Il exposa lui-même, en tête de la troisième édition de son Histoire, en 1825, son but, sa méthode, ses recherches. Il voulait être lu par tous les hommes droits et sincères ; il lui fallait pour cela allier la solidité à la modération. Donc, aucune controverse. Rien de semblable à ce que l'on avait trouvé dans son premier ouvrage de 1806, sur l'Eglise anglo-saxonne. Aucun débat sur la vérité ou la fausseté de la doctrine. Rien que des faits, mais des faits contrôlés, établis, accompagnés en note de leurs références irréfutables. Il renverserait ainsi, pensait-il, les allégations fantaisistes de Hume, mais sans le nommer, sans le viser directement, uniquement par la force de son exposé simple, clair, uni, irénique.

« Je n'ai pas hésité, disait Lingard, à ne rien accepter de confiance, à limiter mes recherches, en première instance, aux documents originaux, puis aux ouvrages les plus anciens, et à ne consulter les écrivains modernes, qu'une fois mon texte établi. »

A ce prix seulement, il espérait renouveler l'histoire et donner à son travail ce caractère d'originalité et d'exactitude qui imposerait le respect. En tant que prêtre catholique, il se savait plus surveillé qu'un autre : prendre un prêtre en flagrant délit d'arrangement des faits ou de mensonge, quelle aubaine pour les protestants ! Il ne pouvait donc espérer être lu que s'il joignait la volontaire tranquillité du langage à la minutie de l'exactitude. Il n'épargna pour cela aucune peine, aucun effort, et fut, d'ailleurs, bien aidé par le D[r] Gradwell, recteur du Collège anglais restauré à Rome, lui-même excellent historien. L'article que nous analysons donne en détail les principales sources, difficilement accessibles, auxquelles recourut Lingard, au cours de ses recherches inlassables. Il n'a vraiment reculé devant aucune fatigue, aucune démarche, aucune dépense, pour être informé aussi complètement qu'il était possible en son temps.

C'est pourquoi l'auteur de cet article estime, à bon droit, que l'Histoire écrite par Lingard conserve, après un siècle, toute sa valeur, en tant qu'ouvrage de fond.

Nous dédions avec joie tout cela aux « curés de campagne », puisque John Lingard voulut être l'un des leurs ! [5]

VII

Nous ne quitterons pas l'histoire, et pas davantage *The Month* — même numéro — en lisant l'article de Jean Daniélou, en anglais, sous ce titre : *L'Histoire a-t-elle un sens ?*

Dans cette courte étude, le P. Daniélou rend compte d'un ouvrage récent publié par Karl Lœwith, aux Presses de l'Université de Chicago, sous le titre : *Sens en Histoire :* — « *Meaning in History* ».

Cet ouvrage est, en somme, une Histoire de la Philosophie de l'Histoire. L'auteur fait le tour des penseurs anciens et modernes qui ont cherché à tracer le « sens de l'Histoire » : S. Augustin, Orose, Joachim de Flore, Bossuet, Voltaire, Vico, Condorcet, Hegel, Auguste Comte, Karl Marx.

Ils sont nombreux, comme on le voit. Ils sont également extrêmement divergents d'opinion. C'est ce qui fait hocher la tête aux historiens de profession, qui traitent avec scepticisme les échafaudages de cette sorte, estimant qu'ils sont basés sur autre chose que sur les faits.

Chose frappante, les historiens antérieurs au Christ, un Hérodote, un Thucydide, un Tite Live, etc., ne se sont jamais demandé si l'histoire avait un sens. Polybe, le plus curieux de tous peut-être, pas plus que les autres. Ni Platon, ni Aristote n'ont cru que l'histoire obéissait à des lois générales commandant les faits contingents. Hérodote comme, de nos jours, Burckhardt, estime que le seul but de l'histoire est de sauver de l'oubli les événements du passé. Polybe centre ses récits sur l'accroissement de la puissance romaine, esquissant ainsi une certaine signification — très limitée — de l'histoire.

La Bible, elle, nous offre un tableau tout différent des faits qui constituent les annales humaines. Elle met Dieu partout au premier plan. Elle en fait, pour ainsi dire, le premier personnage de l'histoire. C'est Dieu qui a fait le ciel et la terre. C'est Dieu qui a fait l'homme. C'est Dieu qui a châtié Adam coupable et lui a fixé sa tâche, vengeresse de son péché. C'est Dieu qui guide les patriarches, qui sauve Noé, appelle Abraham, conduit Joseph en Egypte, inspire Moïse, établit son peuple en Palestine, suscite les prophètes, fait sacrer Saül et le remplace par David. C'est Dieu sur-

[4] Voir Josef Schmidlin, *Papst-Geschichte der neuesten Zeit*, I, p. 432.

[5] Le même auteur, Gérard Culkin, a décrit l'œuvre de Lingard à Ushaw, tandis que Denis Gwynn publiait un article sur *Lingard et Wiseman*, le tout **dans** *The Clergy Review* **de juin 1951.**

tout qui prépare et annonce de loin l'Incarnation, la réalise, se montre aux hommes en Jésus-Christ, son Fils unique, les rachète au Calvaire, fonde une Eglise infaillible et indéfectible, pour continuer sa mission rédemptrice, jusqu'à la fin des siècles. Depuis la création d'Adam jusqu'à la Parousie du Christ, Souverain Juge, tout est réglé, conduit, dominé par Dieu !

Mais, pour les historiens, cette interprétation de l'histoire est du domaine de la foi. Est-il possible d'établir un accord entre elle et la science ? Tel est le problème. L'histoire sacrée nous donne-t-elle la clé de l'histoire empirique ?

Depuis deux mille ans, les penseurs chrétiens n'ont cessé d'essayer de répondre à cette question. M. Lœwith cite Bossuet. Mais, dit le P. Daniélou, il est intéressant de signaler que déjà Eusèbe de Césarée croyait, comme Bossuet, que la Providence avait disposé l'*Imperium romanum* pour préparer les voies à Constantin et à l'Eglise romaine. Et j'ajouterai que la même pensée est exprimée avec force et précision par S. Eucher de Lyon. Beaucoup plus près de nous, Toynbee avance que le christianisme est la forme dernière de la civilisation.

Certains philosophes ont cherché à « laïciser » cette vue de l'histoire. Ils ne font que démarquer la doctrine d'un Bossuet, en remplaçant Dieu et son Eglise, par quelque idole humaine, tel que le Progrès. C'est le cas de Voltaire, et plus encore de Condorcet. Hegel a repris avec plus de hauteur la même idée. Selon lui, l'Histoire est totalement rationnelle. L'Histoire n'est autre chose que l'évolution victorieuse de l'Esprit, à travers le jeu alterné de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. Karl Marx reprit cette même théorie, mais en centrant l'histoire sur l'évolution économique. Au lieu de l'Esprit, chez lui, c'est le Ventre qui conduit tout. De là ce qu'on a appelé le *matérialisme historique*. Et Karl Marx s'est donné — assez vainement du reste — beaucoup de peine pour démontrer que ses vues étaient fondées strictement sur la science.

Mais cette philosophie de l'histoire est bien loin de posséder cette valeur scientifique que Comte ou Karl Marx voulaient lui attribuer. Ce n'est, nous l'avons dit, qu'une sécularisation ou laïcisation de la Providence. L'objection qu'on peut lui faire est qu'elle relève de la foi — le marxisme est une foi à rebours — et non des faits. C'est tout autre chose qu'une foi fondée sur la parole de Dieu.

« La philosophie séculière de l'histoire est donc un mythe pur, en tant qu'elle présente le Progrès comme le sens même de l'histoire. La seule vision de l'histoire qui tient un compte positif des faits est celle de Burckhardt, selon laquelle l'homme est montré aux prises avec des difficultés sociologiques et manifeste sa grandeur en les surmontant. Mais cette grandeur est la même au siècle de Périclès qu'au temps de Napoléon. L'histoire empirique ne révèle aucun progrès, au sens d'une amélioration de l'homme même. »

Peut-on davantage admettre la théorie théologique de la Providence ? Cette théorie a certes un appui très solide dans la Parole de Dieu. Seulement, la Parole de Dieu n'a voulu nous éclairer que sur les événements qui sont la matière de la foi. Pour ce qu'on peut appeler l'histoire profane, la tentative de Bossuet, après Eusèbe — et S. Eucher — pour la plier à l'histoire sacrée, peut sembler bien audacieuse, pour ne pas dire, comme Jean Daniélou, entièrement fallacieuse. Les critiques de M. Lœwith, à ce sujet, se rattachent à celles du professeur Butterfield et de M. Rust. La croissance des nations, l'évolution économique, le progrès de la civilisation semblent n'avoir aucun rapport avec la croissance du Royaume de Dieu et le développement de l'histoire sacrée. De même, l'influence du christianisme sur l'histoire de la civilisation doit être cherchée moins dans la construction de formes nouvelles que dans la transformation des formes existantes, en harmonie avec les exigences de la vie chrétienne. L'histoire séculière et l'histoire sacrée apparaissent donc comme deux réalités, indépendantes l'une de l'autre, ou en tout cas ayant entre elles des relations qu'il nous est impossible de saisir et encore moins d'exprimer et de préciser.

Le sens commun aurait donc raison, selon M. Lœwith, contre les philosophes trop ambitieux, en s'abstenant de vouloir discerner le plan divin et le sens de l'histoire. Nous sommes ballottés par les faits, comme un navire qui flotte sur une mer inconnue. Et nous nous réfugions, contre l'oppression des faits, soit dans le scepticisme soit dans la foi ! Et M. Lœwith donne raison, sur ce point, à S. Augustin qui opposait l'*historia terrena* à la *civitas Dei*, sans prétendre les accorder entre elles, comme Bossuet ou Hegel ont voulu le faire.

Le livre de M. Lœwith est essentiellement une remise en valeur de la théologie de l'histoire de S. Augustin.

C'est un fait frappant que les conclusions d'un philosophe tel que M. Lœwith coïncident avec celles d'un historien tel que le professeur Butterfield et d'un théologien tel que M. Rust. L'un et l'autre dénoncent la philosophie optimiste du Progrès, et M. Butterfield a démontré que cette philosophie n'était qu'un pharisaïsme nouveau. Tous, ils sont d'accord pour condamner toutes les doctrines qui se bornent à laïciser les enseignements bibliques. Ils exagèrent toutefois, croit le P. Daniélou, le fossé qui existe entre l'histoire profane et l'histoire sacrée. Nous nous bornerons, quant à nous, à rappeler quelques affirmations catégoriques de S. Paul : *Diligentibus Deum*, omnia *cooperantur in bonum*. Il n'y a donc pas d'événements dans l'histoire profane, qui ne doive servir au bien des amis de Dieu, c'est-à-dire à l'avènement du royaume de Dieu. Et encore : *Omnia vestra sunt !* « Aussi que personne ne mette sa gloire dans les hommes ; car tout est à vous, soit Paul, soit Apollos, soit Céphas, soit le monde, soit la vie, soit la mort, soit les choses présentes, soit les choses à venir : tout est à vous, mais vous, vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu ! » (I Cor., III, 21-23).

N'est-ce pas là une haute et sûre philosophie de l'histoire ?

VIII

Dans la *Revue du Clergé africain* de juillet 1951, se trouve un très intéressant article du R. P. Denis, S. J., professeur au séminaire de Mayidi (Kisantu), sur le sujet suivant : *Apologétique et mentalité bantoue*. Ce qui est dit là des Bantous pourrait s'appliquer, semble-t-il, *mutandis mutatis*, à

bien d'autres étudiants, au moins en pays de mission.

L'apologétique a pour but de justifier notre adhésion à la foi catholique, de prouver qu'il est *raisonnable* et *obligatoire* de croire.

Il ne sera question ici que des *préambules* de la foi, c'est-à-dire de la valeur de la connaissance humaine, des preuves de l'existence de Dieu, de la nature de l'âme, de la nécessité d'une religion, c'est-à-dire d'un lien entre l'âme et Dieu.

Précisons bien que nous sommes chez les Bantous, donc au milieu de ces peuplades assez différentes les unes des autres, qui ont en commun la langue bantoue, et qui, à l'exception des Hottentots et des Boschimen, embrasse la majeure partie des nègres sud-africains, du Cameroun à l'Ouganda. Les Bantous ne possèdent aucune civilisation comparable à celles de la Chine et de l'Inde. Ils n'avaient pas l'écriture avant l'arrivée des Européens, aucun monument, aucune inscription, aucun temple commun, aucun livre sacré, aucun penseur connu.

Il faut donc s'adapter à leur mode de penser et de comprendre la vie, quand on veut les initier aux dogmes de notre religion.

I. — *Valeur de notre connaissance.* — Chez les Bantous, pas d'esprit critique, ce qui est un bien et un mal tout ensemble. La tendance de l'esprit est *essentiellement objective.* Le Bantou va aux choses instinctivement, directement, résolument. Mais il accepte sans contrôle les connaissances qu'on lui inculque. Il faut lui apprendre non à *admettre,* mais à *douter* quand il faut, à *discerner* l'erreur de la vérité. Rien de plus salutaire pour cela que l'étude de S. Thomas d'Aquin, dont toute la méthode est fondée sur le *Videtur quod non* — Conclusion juste — réponses aux objections. Ce sont là les démarches naturelles de la raison. *Savoir douter* et *savoir affirmer* où il faut, tout est là !

II. — *Existence de Dieu.* — Un élève bantou disait un jour à son maître, que démontrer l'existence de Dieu lui paraissait à la fois absurde, ridicule et inutile. Nous avons dit ici même, dans une Causerie récente, que c'était la position de Kierkegaard. L'existence de Dieu s'impose à l'esprit bantou comme une chose indiscutable.

« Tous nos proverbes, nos contes, nos devinettes, nos traditions, toute notre vie enfin, disait le même élève, nous parlent de Lui. Que Dieu soit, c'est quelque chose d'aussi évident que l'existence du soleil. »

Que fera donc le maître, en face d'une certitude si bien établie ? Il commencera par féliciter les Bantous de leur tradition. Il montrera que, sur ce point, ils sont supérieurs aux anciens Grecs, Egyptiens et Romains, qui étaient polythéistes. Il fera un rapprochement entre la croyance bantoue au Dieu unique et transcendant, et la foi des patriarches et des prophètes d'Israël. Il mettra en évidence l'accord fondamental entre cette foi et les affirmations des plus grands génies et des penseurs les plus illustres de tous les temps, païens et chrétiens. Et il ne manquera pas d'exposer les « voies » de S. Thomas d'Aquin, d'une façon aussi complète que possible.

Nous ajouterions, nous, ici, volontiers, qu'il serait bon de montrer comment, en gravissant l'échelle de la création, on entre de plus en plus dans la connaissance de Dieu. C'est toujours le même Dieu, mais le Dieu des étoiles inanimées, le Dieu des plantes vivantes et parfumées, le Dieu des animaux mobiles et rusés, le Dieu des hommes doués de volonté libre, d'intelligence et d'amour, le Dieu de la foi, enfin, c'est-à-dire le Dieu-flamme, le Dieu-inspirateur, le Dieu-amour des patriarches, des prophètes et de l'Evangile, sont des aperçus de Dieu, en ascension constante et magnifique, surtout si l'on monte jusqu'au Dieu des saints et des grands mystiques.

III. — *La Providence.* — Nous parlions tout à l'heure de la philosophie de l'histoire, toute fondée sur l'idée de *Providence.* Les Bantous — et beaucoup d'autres — ont un besoin pressant que l'on insiste sur ce grand dogme. Pour eux, ce sont les *Ancêtres* qui usurpent entièrement le rôle providentiel. Ailleurs, ce sera l'Etat, ou l'habileté individuelle. « Ni directement, ni indirectement, il (le Bantou) n'a recours à Celui qu'il sait être son Créateur ».

Voilà donc la pierre d'achoppement. Il s'agira de prouver aux Bantous : 1° que Dieu peut tout, qu'il sait tout, et qu'il nous aime ; 2° que c'est Lui seul qui dirige tout ; 3° que les *ancêtres,* dont le souvenir pieux est légitime, ne peuvent strictement rien pour nous, sans la permission de Dieu ; 4° que la religion et le culte doivent par conséquent se concevoir *en entier en fonction de Dieu.*

IV. — *La Religion.* — Les Bantous avaient dans leur tradition tous les éléments nécessaires à la conception juste de la religion : foi en Dieu, foi en la survie (culte des ancêtres) ; règles morales strictes (mais assez mal rattachées au Dieu créateur) ; pratiques de culte.

Il s'agira donc de purifier tout cela, de le mettre pour ainsi dire « au propre », en rattachant très étroitement à Dieu toute leur vie morale et rituelle.

V. — *Le Miracle et le Surnaturel.* — Comme tous les primitifs, le Bantou a une tendance excessive à se mouvoir dans le « merveilleux » et il distingue mal le « merveilleux » du « miraculeux » proprement dit. Il faut donc lui apprendre ce que c'est qu'une loi de la nature, comment Dieu seul peut agir en dehors de ces lois. Il faut surtout lui apprendre à comprendre et à admirer « le caractère sobre, aisé, religieux, exempt de tout charlatanisme du miracle évangélique » et de tout miracle chrétien, dans la vie des saints ou à Lourdes, par exemple.

VI. — *L'Eglise.* — « ...Le traité qui répond le mieux aux tendances fondamentales de l'esprit bantou, c'est assurément celui de l'Eglise. » Les Bantous ont le culte de l'autorité. Ils estiment et servent volontiers celui qui sait leur commander, qui a l'art du commandement. Ils ne comprennent pas que l'on discute ou que l'on tourne en ridicule les détenteurs de l'autorité. Ils ont aussi le culte de la tradition et sont prédisposés à croire au « corps mystique » du Christ.

Or, l'Eglise apporte tout cela aux Bantous : une autorité souveraine, fondée par Dieu même, infaillible et indiscutable, avec des chefs visibles et connus : le pape et les évêques ; une tradition qui a deux mille ans d'existence et qui a hérité d'une

tradition plus ancienne remontant à Adam. Enfin, l'Église constitue une « communauté mystique », analogue à un « clan divin ».

Un jour viendra où les Bantous pleinement imbus de la doctrine chrétienne, instruits selon toutes les règles de la théologie catholique et revêtus du sacerdoce du Christ, sauront encore mieux que les missionnaires européens, parler à leurs compatriotes le langage qui leur convient, pour leur faire goûter toutes les richesses et les splendeurs de la foi.

IX

Par une rencontre aussi fortuite que piquante, je suis amené, après ce court aperçu de l'apologétique chez les Bantous, à parler de *l'apologétique chez Montaigne*. Je le ferai en résumant très brièvement les données d'une forte étude de M. Clément Sclafert, dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique* de Toulouse d'avril-juin et de juillet-septembre 1951 [6]. Le titre choisi par notre auteur est le suivant : *Montaigne et Maldonat*.

Il est certain que Montaigne fut, pour ses contemporains, un apologiste de la foi chrétienne. Il est non moins certain que nous ne sommes plus habitués à le voir sous ce jour. Nous connaissons sans doute le chapitre immense des *Essais*, intitulé *Apologie de Sebond*, mais ce chapitre ne passe pas pour une apologie de la religion chrétienne, mais bien plutôt comme l'expression d'un scepticisme universel. Pascal a donné le ton, en disant de Montaigne : « Chrétien par la foi, par la morale païen ». Et Sainte-Beuve a déclaré : « Bon catholique, mauvais chrétien ».

M. Sclafert estime, avec de bons juges contemporains, que ces jugements péremptoires sont à réviser. Pour le prouver il se sert d'un détour curieux, mais suggestif. Il donne pour garant de la doctrine de Montaigne l'un des plus illustres jésuites du temps, et celui-là un apologiste connu, reconnu, incontesté : *Maldonat*.

Ils sont, à un an près, du même âge. Ils sont humanistes, amoureux de « l'ancienneté », très ferrés sur les lettres latines, — et Maldonat en plus, sur le grec, l'hébreu, le chaldéen. Tous deux se moquent des bévues de Calvin et de l'opinion selon laquelle la science serait un apanage de l'hérésie ! Enfin et surtout, tous deux sont amis intimes, tous deux ont souci de leur indépendance, aiment l'étude et la solitude, qui riment si bien ensemble. Nous ne pouvons suivre ici, dans le peu d'espace dont nous disposons, tous les exemples donnés par M. Sclafert, de la similitude de vues qui existe entre ces deux penseurs. Cette ressemblance va si loin qu'on peut se demander s'ils se sont inspirés l'un de l'autre.

Mais si Maldonat a pu lire les deux premiers livres des *Essais*, parus en 1580, un an avant sa rencontre à Rome avec Montaigne, « il ne saurait être ici question d'une influence littéraire réciproque ». Maldonat ne s'est pas inspiré de Montaigne et Montaigne n'a pas connu l'ouvrage imprimé de Maldonat ; mais il y a, malgré tout, un parallélisme presque incroyable entre les idées de l'un et les idées de l'autre.

Quelles sont donc ces idées principales ? Tous deux partent d'un fait : les novateurs, sous prétexte de tout réformer, n'ont introduit partout que le désordre, l'anarchie, la ruine. Dans Montaigne, les invectives pleuvent. Dans Maldonat, constatation saisissante :

> « Quels hommes furent jamais plus turbulents ? Quels hommes ont suscité tant de guerres? Quels hommes ont usé d'une pareille cruauté, ont versé tant de sang humain ?... »

Mais quelle fut la source de tout le mal ? Le libre-examen. Ils font appel sans cesse à la Bible, mais à la Bible interprétée par eux, donc, en somme, ils ne font appel qu'à eux-mêmes, à leur raison, à leur science, à leur inspiration, à leur imagination. Ici, Montaigne est très net. Si toute doctrine humaine doit être « passée *à l'étamine* », il n'en peut être de même des doctrines divines. Il y a en effet deux domaines bien distincts : celui de la raison pure et celui de la foi. Maldonat est du même avis. « Ne rien recevoir à crédit » ni « par autorité » dans le domaine humain, mais au contraire, dès qu'il s'agit de notre salut et des moyens d'y parvenir, c'est-à-dire de la foi, de ses dogmes et de ses prescriptions, c'est une outrecuidance intolérable que de vouloir soumettre à la raison humaine les révélations et les ordres de Dieu.

De cette distinction que Montaigne établit entre le domaine de la raison et celui de la foi, il ne faut pourtant pas conclure qu'il établit entre les deux une cloison étanche, en d'autres termes qu'il soit *fidéiste*. Foi et raison, pour lui, doivent s'aider mutuellement :

> « Un homme chrétien, écrit-il, doit viser par toutes ses études et pensements à embellir, étendre et amplifier la vérité de sa créance... Il faut... accompagner notre foi de toute la raison qui est en nous... Mais, ajoute-t-il, toujours avec cette réservation de n'estimer pas que ce soit de nous qu'elle dépende, que nos efforts et arguments puissent atteindre à une si surnaturelle et divine science. » (*Essais*, II, 150 A, édition Villey, 1922).

Et c'est exactement la position de Maldonat. Il reproche aux calvinistes d'être comme les Sadducéens, ces rationalistes du temps de Jésus :

> « Ils ne voulaient rien croire qui parût dépasser les forces de la nature... Les disciples de Calvin mesurent les dogmes de Dieu non à la puissance de Dieu, mais à la portée de leur intelligence. »
>
> — « Nous voyons, dit-il encore, beaucoup de calvinistes qui, plus ingénieux et plus incrédules que les autres, en sont arrivés à nier le mystère de la sainte Trinité, pour la même raison qui leur faisait nier celui de l'Eucharistie ; ils trouvent leurs coreligionnaires par trop simples et crédules, comme ces coreligionnaires nous trouvent nous-mêmes. Quelques-uns sont allés plus loin : ils sont arrivés à ne rien croire. L'un d'eux a composé, ces dernières années, un petit livre sur l'art de ne rien croire. Il n'y dit rien de vrai, hormis cette assertion : « Commencez par vous faire calviniste si vous voulez devenir athée. »

L'auteur faisait allusion ici à Geoffroi Vallée qui, pour son libelle, fut condamné au feu en place de Grève, en 1573.

Ces textes ne sont pas inutiles à l'histoire. Ils montrent combien il est juste de dire que l'incré-

[6] Cette étude est un prélude à un travail plus approfondi sur *L'Ame religieuse de Montaigne*, qui promet d'être du plus haut intérêt. Pour souscrire à ce futur ouvrage, s'adresser à l'auteur, Ecole du Caousou, 42, avenue Camille-Pujol, Toulouse.

dulité contemporaine et toutes ses conséquences sont un fruit de la rupture de l'unité catholique, par la Révolution protestante du XVI^e siècle. Il y eut, en fait, une filiation rigoureuse entre le biblicisme et le libre-examen, entre le libre-examen et la multiplication des sectes et des opinions, entre cette multiplication et le scepticisme religieux, et entre le scepticisme religieux et le pur rationalisme, l'incroyance totale, la négation de Dieu, de l'âme, des lois morales, et la naissance d'un humanisme qui n'est autre chose qu'une déification de l'homme mis à la place de Dieu. Or, Montaigne est, sur ce point, du même avis que son ami Maldonat :

« Il prévoyait, fait-il dire à Pierre Bunel, dans les *Essais*, que ce commencement de maladie (les « nouvelletés » de Luther) déclinerait aisément en un exécrable athéisme : car le vulgaire, n'ayant pas la faculté de juger des choses en elles-mêmes, après qu'on lui a mis en main la hardiesse de mépriser et contrôler les opinions qu'il avait eues en extrême révérence... et qu'on a mis aucuns articles de sa religion en doute et à la *balance*, il jette tôt après aisément en pareille incertitude toutes les autres pièces de sa créance... » (*Essais*, II, 147 A).

Nos deux apologistes sont d'accord pour railler la prétention des protestants de faire comprendre la Bible, à la simple lecture, par tout le monde :

« Plaisantes gens, dit Montaigne, qui pensent avoir rendu la Sainte-Ecriture maniable au peuple, pour l'avoir mise en langage populaire ! Ne tient-il qu'aux mots qu'ils n'entendent tout ce qu'ils trouvent par écrit ? Dirai-je plus ? Pour l'en approcher de ce peu, ils l'en reculent. L'ignorance pure et remise en autrui était bien plus salutaire et plus savante que n'est cette science verbale et vaine, nourrie de présomption et de témérité » (I, 407 C).

Et tout cela paraissait si juste en ce temps-là — comme de nos jours — que S. François de Sales citait Montaigne, dans ses *Controverses*, comme une autorité sur ce point. Il montre la raison humaine « pour peu qu'elle se démente du sentier ordinaire et qu'elle se détourne ou écarte de la voie tracée et battue par l'Eglise, comme tout aussitôt elle se perd, s'embarrasse et s'entrave, tournoyant et flottant, *dans cette mer vaste, trouble et ondoyante des opinions humaines...* »

C'est donc contre le libre-examen, contre le « *cuider* », c'est-à-dire « opiner », que Montaigne dirige tous ses traits. « Abattons ce cuider ! » s'écrie-t-il dans l'*Apologie de Sebond*. Et dans le même sens, Pascal, qui, sur bien des points, on le sait, s'inspire de Montaigne, dira : « Abaisser la superbe ! »

On comprend maintenant quelle est la sorte de scepticisme que professe Montaigne. L'homme se fait de sa raison une arme contre Dieu, il faut donc le dépouiller de sa raison même. « Il le faut mettre en chemise », dit-il, en son langage pittoresque. Méthode hardie et dangereuse, certes. Pour combattre le libre-examen, parce qu'il mène au scepticisme, Montaigne va-t-il donc enseigner le scepticisme, directement ? Où sera donc le bénéfice ? Mais c'est qu'il veut pousser les hérétiques jusqu'à ce dilemme fatal : ou la foi intégrale, ou l'incrédulité intégrale.

Si on nie un dogme, il n'y a pas de raison de ne pas les nier tous. Ils se tiennent et sont inséparables. Ecoutons Montaigne, qui ne parle pas autrement que Maldonat :

« Il serait facile de leur démontrer, dit-il équivalemment, qu'au nom de la raison, ils ne devraient pas moins rejeter les vérités qu'ils prétendent démontrer par la seule raison. Il suffirait de raconter les tâtonnements et les bévues illustres des plus célèbres tenants de la seule raison. »

Ces présomptueux « veullent être fouettés à leurs propres dépens » (*Essais*, II, 161, A).

Montaigne estime donc que la raison seule est incapable d'atteindre sérieusement — c'est-à-dire une fois pour toutes et sans plus la perdre — aucune des grandes vérités. Et s'il pense ainsi, c'est moins parce qu'il a une piètre idée de la raison que parce qu'il a une très haute idée de la Vérité. Toute vérité, petite ou grande, naturelle ou surnaturelle, est un reflet de Dieu :

« Cette sainte et grande image, dit-il, ne pourrait loger en un si chétif domicile, si Dieu, pour cet usage, ne le prépare, si Dieu ne le réforme et fortifie par sa grâce et faveur particulière et surnaturelle. »

Ici, il dépasse les bornes posées par la théologie. Il est vrai que le mot « surnaturel » n'a pas pour lui exactement le sens que lui attribuent nos traités de la grâce. Dans le même sens, il s'écrie : « Tout ce que nous voyons, sans la lampe de la grâce, n'est que vanité et folie » (*Essais*, II, 302 A).

Mais c'est surtout contre la prétention de la raison de tracer des limites au pouvoir de Dieu, que Montaigne décoche toutes ses railleries.

On sait que c'était surtout à propos de la présence réelle, dans l'Eucharistie, que les Calvinistes manifestaient cette prétention : « Dieu ne peut pas faire que le Corps du Christ soit en même temps et réellement présent dans le ciel et dans l'Eucharistie. » Maldonat avait affronté l'objection. Montaigne l'aborde exactement de la même manière que lui :

« Le corps humain, écrit-il, ne peut pas être au ciel et en terre et en mille lieux ensemble corporellement. C'est pour toi, homme, que Dieu fait ces règles ; c'est toi qu'elles attachent. Il a témoigné aux chrétiens, dans la Bible, qu'il les a toutes franchies quand il Lui a plu. De vrai, tout-puissant comme il est, pourquoi aurait-il restreint ses forces à certaine mesure ? En faveur de qui aurait-il renoncé à son privilège ? » (*Essais*, II, 262 A).

Et il reviendra souvent sur ce point capital. Citons encore ce beau passage des *Essais* :

« Nous lui prescrivons des bornes (à Dieu), nous tenons sa puissance assiégée par nos raisons, nous le voulons asservir aux apparences faibles et vaines de notre entendement, Lui qui a fait et nous et notre connaissance... Tu ne vois, ô homme, que l'ordre et la police de ce petit caveau où tu es logé, au moins si tu le vois. Sa divinité a une juridiction infinie au-delà ; cette pièce n'est rien au prix de tout. C'est une loi municipale que tu allègues. Tu ne sais pas quelle est l'universelle. Attache-toi à ce à quoi tu es sujet, mais non pas à Lui : Il n'est pas ton confrère, ou concitoyen ou ton compagnon. S'il s'est aucunement communiqué à toi, ce n'est pas pour se ravaler à ta petitesse ni pour te donner le contrôle de son pouvoir... » (*Essais*, II, 260 A).

En vérité on ne saurait être plus pressant ni plus fort. Et l'on comprend, à la lumière des textes ici allégués, après M. Sclafert, expert attitré de la pensée religieuse de Montaigne, le sens véri-

table du fameux « Que sais-je ? » en quoi l'on a coutume de résumer toute la pensée philosophique du célèbre auteur des *Essais*.

A la lumière du contexte où apparaît cette devise qui est bien, en effet, le fonds de la pensée de Montaigne, nous devons l'interpréter non comme l'expression d'un scepticisme universel, mais comme un rappel à l'humilité, comme une invitation à nous défier de nous-mêmes, comme une affirmation de la nécessité du recours à « la lampe de la grâce », même pour acquérir, ou du moins pour confirmer solidement nos certitudes rationnelles, dans les choses divines. Et l'histoire des idées donne raison ici à Montaigne. Elle nous révèle d'une façon éclatante, la fragilité des positions dites rationnelles, en dehors de la foi. Combien la raison est forte pour démolir ce qu'elle-même a édifié ? Il en est ici de même que dans l'ordre matériel et économique. Le pouvoir de destruction, par les inventions scientifiques, va plus vite et plus loin que le pouvoir de construction. L'homme se sent plus fort pour le mal que pour le bien, pour la guerre que pour la paix.

On peut affirmer, sans paradoxe, conclut M. Sclafert, que ce « que sais-je ? » est un mot d'apologiste. La mort de Montaigne, dans un élan, « à corps perdu, les mains jointes », vers l'Hostie, est bien, selon l'expression du témoin, un « vrai miroir de l'intérieur de son âme ». (Lettre de Pasquier à M. de Pelgé).

Mais M. Sclafert n'en reste pas au domaine de la foi, il nous montre en Montaigne un défenseur de la morale catholique, et spécialement du célibat ecclésiastique et religieux. Sur ce point encore, il y a accord et parallélisme rigoureux entre Maldonat et Montaigne. Nous n'en citerons qu'un exemple. On sait les attaques passionnées de Luther et des protestants contre les Vœux monastiques. Maldonat en parle en ces termes :

« J'ai honte de rappeler ce que leur premier maître Luther n'a pas eu honte de professer, à savoir que l'homme ne pouvait pas plus vivre sans femme que sans nourriture, et sans boisson, car chacune de ces choses est *naturelle* et *nécessaire*. Les porcs, s'ils pouvaient parler, ne diraient pas autrement !... »

Sans adopter les formules outrancières de Maldonat, Montaigne range parmi « les cupidités *naturelles non-nécessaires* l'accointance des femelles ». Ces cupidités, remarque-t-il, sont nécessaires à la société, mais non à l'individu. Et il conclut par un trait piquant à sa manière :

« Nous assignons au mariage les hommes de moindre valeur, comme nous assignons aux haras les bêtes de moindre estime. » (*Essais*, III, 25 B).

Et encore :

« Le vœu de la virginité est le plus noble de tous les vœux, comme étant le plus âpre : *diaboli virtus in lumbis est*, dit saint Jérôme : la puissance du diable est aux rognons ! » (*Essais*, III, 104 B).

Ajoutons tout de suite que, très théologiquement, Montaigne place la vertu de charité bien au-dessus de celle de chasteté.

Arrêtons ici cette analyse. Elle suffira, nous l'espérons, à donner une meilleure idée de Montaigne, que l'on ne peut vraiment pas accuser de scepticisme universel, mais qui fut, à travers un pyrrhonisme tactique, un apologiste de la foi catholique, en son siècle.

X

C'est toujours avec inquiétude et angoisse que nous portons nos regards vers les lieux retranchés derrière le rideau de fer. On dirait qu'ils font bande à part, dans la communauté humaine, qu'ils ont entrepris de détruire tout ce qui nous rend cette vie supportable, tout ce qui fait l'honneur et la dignité de l'homme. Et pour comble d'ironie, ils abritent leur entreprise inhumaine, entreprise de pure violence et d'abus de la force, sous le couvert d'un idéal de fraternité et de libération !

Nous le constations en parcourant un article de la revue *Missionnaire d'Asie* (mai-juin 1951), intitulé : *Interview du P. X... Retour de Chine.*

« J'ai bel et bien été chassé par les communistes, déclare le P. X. dès le début. Ce n'est pas de gaieté de cœur que je suis parti, certes non. Quel cafard lorsque le P. N. m'a embarqué au bateau à Hong-Kong : quitter la Chine, quitter mes Chinois, dans de telles circonstances ! En dix-sept ans de mission, on a le temps de s'attacher ! »

Quels motifs présidèrent à cette expulsion ? Le procédé est caractéristique du régime policier communiste. Le Père avait un dispensaire. Un jour, le 5 mai, il reçoit la visite de deux jeunes filles, qui se plaignent de leur misère et murmurent contre le régime. Elles demandent, en toute innocence, au Père ce qu'il faudrait faire. Il tombe dans le piège et leur conseille de quitter la province. « C'était largement suffisant pour faire emprisonner un homme ». Le soir même, il est convoqué à la police, les deux filles étaient des indicatrices à la solde du régime et elles avaient fait leur petit rapport.

Le Père exerçait une véritable influence dans sa sous-préfecture. Il gênait les autorités communistes. D'où le dessein de s'en débarrasser.

« Un sort semblable, dit-il, attend d'ailleurs la plupart des missionnaires, pour peu qu'ils soient un obstacle à la propagande communiste. »

En prison, il ne fut pas maltraité. « Quelques jours de cellule, ce n'est pas terrible », dit-il avec bonne humeur. Mais il a souffert moralement. On a voulu humilier, avilir en lui, l'Européen : chaque jour, des corvées rebutantes, des injures grossières et le tableau courant des accusations :

« Pro-capitaliste, impérialiste, oppresseur du peuple... »

Il n'y a rien de plus répugnant que ce pharisaïsme communiste, qui voile les violences les plus grossières et les plus inhumaines du prétexte de la lutte contre « les oppresseurs du peuple », alors que le peuple le plus opprimé de la terre, est celui qui gémit sous le joug communiste !

« Il faut vous dire, ajoute le Père, que tous les Chinois sont absolument montés contre les Occidentaux : tout ce qui est européen ou américain soulève des vagues de rancune féroce, à un point qu'on ne saurait guère imaginer... »

Les catholiques eux-mêmes, gardant naturellement leur amour-propre national, sont dans ces sentiments-là, avec moins de violence sans doute, mais avec bien des préjugés. Le Père croit qu'il a été « chargé » par les dépositions de sa propre cuisinière et d'un séminariste indigène, qui travaillait avec lui à la mission. On les avait arrêtés, uniquement pour les interroger et leur arracher des accusations contre lui. Le séminariste raconta qu'on

l'empêchait d'aller aux réunions marxistes ! Avec une vague déclaration de loyalisme, il fut mis en liberté. Le Père estime qu'il est permis de faire ces déclarations de loyalisme, « car ce sont des mots, des formules vides de sens, qui ne trompent personne. De toute façon, il ne peut pas être mal de déclarer son amour de la patrie... » Sans doute, les journaux communistes abusent sans vergogne de ces déclarations, en les présentant comme une adhésion au régime, mais à cela personne ne se laisse prendre en Chine.

« Les Chinois savent bien que la méthode employée par les rouges s'inspire du mot fameux de Voltaire : « Mentez, mentez encore ! »

— Oui, mais Voltaire ajoutait : « Il en restera toujours quelque chose ! »

— Ce n'est que trop vrai, hélas ! Si le régime dure, si les circonstances ne changent pas, la mentalité chinoise pourrait bien évoluer à la longue. La grande espérance, sur ce point, est que le régime travaille de son mieux à se rendre odieux à tous !

Quant aux catholiques de Chine, le Père est convaincu que « la grande majorité demeurera fidèle ».

Les difficultés toutefois restent immenses. C'est la terreur policière, c'est l'atmosphère irrespirable de délation et de crainte, où l'on vit. Les catholiques sont plus visés que les autres. On surveille leurs faits et gestes, les notables sont arrêtés, emprisonnés. Parfois, l'un ou l'autre disparaît sans laisser de trace.

L'activité des missionnaires et des prêtres chinois est soumise à toutes sortes d'entraves : interdiction de sortir de la ville sans permis de circuler, expulsion des missionnaires, emprisonnements plus ou moins longs. Au surplus, on ne s'embarrasse pas, en Chine communiste, d'une vie humaine. Le P. Z... à C... a été fusillé ou supprimé par un procédé quelconque et il n'est pas le seul. Les Européens étant qualifiés de « capitalistes » donc ennemis du régime, tous les missionnaires européens tombent sous le coup de cette imputation. Et tout catholique, par voie de conséquence, est qualifié de « chien d'étranger ». Et pour les citoyens essentiellement loyaux que sont les catholiques, c'est là une accusation très douloureuse.

En réalité, heureusement, les catholiques savent très bien faire la différence entre leur patrie qu'ils aiment de tout leur cœur et le régime qui opprime cette patrie. Mais, ils ne veulent plus de l'ancien régime, qui était corrompu et pourri. Ce qu'ils voudraient c'est un régime propre, honnête, les libérant de l'emprise économique des occidentaux, un régime de vraie liberté nationale.

Le résultat net des persécutions est bien celui que l'histoire de tous les temps permet d'attendre : fléchissement des faibles et affermissement magnifique des forts ! C'est à peu près ce qui se produisit, en France, durant la Révolution. La persécution fut pour le clergé et les fidèles *une épuration*. Il en sera de même, espérons-le, en Chine.

Il s'ensuit que la vie religieuse continue, en Chine, et même qu'elle gagne en profondeur ce qu'elle perd en extension. Durant son séjour en prison, le Père baptisa sept Chinois : mandarins, chefs de maquis, intellectuels. Il rapporte la mort calme et héroïque d'un général de la Résistance, baptisé trois jours avant sa mort : comme on le conduisait au mur d'exécution, il fit au groupe catholique un grand salut de la main, et dit simplement : « Mes amis, adieu au ciel ! »

Voilà des traits qui suffisent à justifier tous les efforts de nos missionnaires ! Il y a des conversions. Mais cela reste le secret de Dieu. La police est partout. Tout se passe dans le mystère !

Si l'on veut savoir quelle est l'influence du marxisme en Chine, le Père affirme qu'au point de vue philosophique, « personne n'est marxiste en Chine, même parmi les intellectuels, à quelques exceptions près. Les intellectuels sont en général anticommunistes, quoi qu'on en dise. Ils n'acceptent pas le matérialisme. On a dit que le Chinois est matérialiste : c'est faux ; il est réaliste, ce qui est bien différent. » Le communisme chinois est « le communisme du bol de riz », une nécessité inexorable du moment, c'est tout. Mais le régime de Mao a un autre atout dans son jeu, c'est la maxime : « *La Chine aux Chinois* ». Et encore : « *Le travail est sacré !* » Mais au fond, ce sont là des principes chrétiens !

Conclusion : l'avenir est à Dieu. Ayons confiance en lui, et en lui seul. Et prions pous nos frères dans l'épreuve.

L. Cristiani.

P. S. — Je remercie le lecteur de l'*Ami* qui a bien voulu me signaler l'omission involontaire que j'ai faite, dans la liste des auteurs qui ont écrit sur Jeanne d'Arc, de la biographie si remarquable, de Mgr Touchet, en deux volumes, chez Lethielleux, Paris.

L. C.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Une moniale a fait profession de vœux *simples* (en raison de la situation spéciale de la France et de la Belgique relativement aux vœux solennels) en 1913 (donc avant le Code), après avoir fait un testament de ses biens en faveur de sa famille et disposé de ses revenus en faveur d'œuvres diverses et de certains de ses parents. Un homme de confiance administrait son patrimoine conformément à ses intentions et avec l'approbation de la Supérieure et de l'Ordinaire, le tout en parfaite conformité avec les coutumes et constitutions. Par ailleurs, la dot avait été régulièrement constituée et remise au monastère.

Dix ans plus tard, la dite religieuse, atteinte de troubles mentaux, est obligée de sortir du cloître pour subir un traitement, d'abord dans une maison tenue par des religieuses. Mais l'état de la malade s'aggravant, la *famille* décide de l'envoyer à l'étranger (Suisse) dans une clinique « spécialisée », où les frais d'hospitalisation sont très élevés, en raison des soins donnés. La Supérieure, mise au courant, donne son accord au projet, après avoir consulté son conseil.

Malgré les dévaluations successives du franc français les revenus des biens de la religieuse, ajoutés aux arrérages de la dot (régulièrement versés par le monastère), suffirent à payer les frais d'hospitalisation. Mais, à la suite du dernier conflit mondial (1939-1945), l'amenuisement des revenus et la hausse des changes n'ont plus permis l'acquittement régulier des factures de la clinique. Celle-ci réclame aujourd'hui environ 500.000 francs français d'*arriéré* au monastère ; et, pour l'avenir, elle veut être payée régulièrement et intégralement.

On demande :

1° Si c'est au monastère ou à la famille à acquitter cet arriéré ;

2° Si, pour l'avenir, les revenus étant insuffisants, l'administrateur des biens et le conseil de famille peuvent entamer le capital (assez considérable) pour faire face aux échéances trimestrielles des notes envoyées par la clinique ;

3° Quelle sera la situation de la religieuse en regard des canons 569 et 583, qui règlent la modification du testament ou le changement d'affectation des revenus ?

4° En cas de procès canonique entre la famille et le monastère au sujet de l'acquittement des factures, quelles mesures devront être prises pour défendre les intérêts de la religieuse ?

R. — 1° A n'en pas douter cette moniale ne saurait être ni renvoyée de son monastère, ni abandonnée par lui pour cause de maladie, même si elle n'était que professe de vœux temporaires (can. 637 et 647, § 2). Ce serait une injustice, attendu que la profession est un contrat entre l'Institut et la professe, contrat qui subsiste tant que les clauses n'en sont pas manifestement violées. Le droit positif intervient pour préciser que le cas de maladie ou d'infirmité, même permanente, ne rompt pas le pacte, à moins qu'il n'y ait eu dol ou fraude du sujet au moment de son admission en religion.

Si l'Institut ne peut renvoyer la religieuse, il doit lui procurer les soins que nécessite son état, cela va de soi. Il n'est pas dit cependant que le monastère soit *tenu* de lui donner des soins ou médications « extraordinaires », dont le coût dépasserait ses moyens ; mais l'Institut ne saurait se dérober à son devoir en alléguant que ses obligations ne vont pas au delà des soins ou traitements qui peuvent être faits à l'intérieur du couvent, ni au delà des revenus qui proviennent de la dot. Les troubles mentaux graves dont souffre la religieuse sont une maladie qui, de toute évidence, nécessite l'exclaustration et l'internement dans une clinique ou maison de santé. Par ailleurs, si les frais d'hospitalisation dépassent les revenus de la dot, le monastère n'est point, pour autant, déchargé de ses obligations ; sauf impossibilité absolue et dûment constatée, il devra assumer les dépenses exigées par les soins « normaux » et « ordinaires » que l'on donne en pareil cas.

2° La *famille* ayant elle-même pris l'initiative et la décision — même avec « l'accord » *subséquent* de la Supérieure religieuse — de faire hospitaliser la malade dans un établissement coûteux, c'est évidemment à elle qu'incombera la charge de la dépense « supplémentaire » occasionnée par le choix de cette clinique.

Pour le *passé* donc (et l'extinction de la dette contractée et non amortie), il pourrait y avoir arrangement équitable entre le monastère et la famille sur la base suivante : l'Institut religieux prendrait à sa charge la part correspondant à la pension exigée habituellement dans un établissement normal en France. Le surplus, qui constitue en quelque sorte une dépense supplémentaire, un « luxe » resterait à la charge de la famille qui s'est engagée peut-être imprudemment.

3° Mais comme d'autre part la religieuse en question reste propriétaire d'un capital « important », il n'est nullement obligatoire que les parents prennent sur *leur* avoir personnel pour acquitter la dette antérieure, alors que la malade est propriétaire de tous ses biens. L'homme d'affaires qui en a l'administration, peut, avec l'assentiment du conseil de famille et du curateur légal, amortir la part de dettes qui n'est pas assumée par le monastère, en prélevant sur le capital les sommes nécessaires. Si la religieuse était *sui compos*, elle ne manquerait pas de prendre elle-même cette initiative : les biens qu'elle possède en propre devant servir d'*abord* à son usage et à sa subsistance, avant de passer par héritage aux membres de sa famille. Le testament fait en leur faveur n'aura d'effet que *post mortem* et seulement pour les biens qui subsisteront à ce moment.

4° L'adoption de ces dispositions entraînera nécessairement, au point de vue canonique, une modification dans l'acte de cession de l'administration des biens et dans la détermination de l'usufruit. Mais sur ce point aucune difficulté, puisque le canon permet cette modification (can. 580, § 3), avec l'autorisation de l'Ordinaire du lieu (et aussi du Supérieur régulier, si le monastère est soumis aux réguliers), attendu qu'il s'agit d'une « moniale » (même sans vœux solennels. Cfr. S. C. des Religieux, 23 juin 1923) [1].

Même si ces mesures devaient entraîner la caducité ou la modification du testament fait par la religieuse avant sa profession, l'interdiction portée par le canon 583, § 3, n'atteint pas un testament fait avant la promulgation du Code. Si donc le testament, datant de 1913, n'a pas été refait après le 19 mai 1918, il n'est pas censé fait « selon le canon 569 » et pourrait être changé sans recours au Saint-Siège, à moins que les constitutions antérieures au Code ne l'eussent interdit.

Mais on ne voit pas que cette modification de testament soit indispensable, même dans le cas où l'on entamerait le capital. Car le testament restera valable pour les biens qui subsisteront au moment du décès de la religieuse. S'il n'en reste aucun ou s'il en survient d'autres, l'acte garde sa valeur en attendant.

D'autre part, le fait d'utiliser même le capital pour le paiement de dettes ne constitue pas une « aliénation à titre gratuit », seule interdite par le canon 583, 1°. Dès lors que la religieuse reste propriétaire de ses biens, sauf disposition contraire des constitutions (can. 580), rien de plus naturel que d'utiliser ces ressources pour se libérer d'une dette criarde.

5° Quant à *l'avenir*, plusieurs solutions peuvent être envisagées : — ou bien la religieuse peut être ramenée en France dans un Hospice ordinaire ou un Asile où elle sera suffisamment soignée, mais sans « luxe ». En ce cas, le monastère pourra et devra prendre sur lui toute la charge de l'hospitalisation si la famille se dérobe.

Mais tant que cette religieuse possédera encore des biens, il paraît au moins « équitable » que les revenus de ces biens (après acquittement de la dette) soient affectés (tout comme ceux de la dot) au paiement des frais d'hospitalisation. Bien plus,

[1] Cette modification pourrait même se faire librement, sans aucune autorisation, si les constitutions le permettraient. Mais ce n'est pas habituel.